نظرات فى التصوف

أ.د/أحمد محمود الجزار

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف
بكلية الآداب - جامعة المنيا

أولا: فى ماهية التصوف والتجربة الصوفية:

قد لا يكون من قبيل الإسراف فى القول أن نعد التصوف جانبا مهما من جوانب الحياة الروحية فى الإسلام لا لأن حياة أغلب رجالاته تمثل سموا روحيا لا شك فيه إضافة إلى تحليهم بالقيم الأخلاقية والتى هى ولا شك من صميم أصول الأخلاق الإسلامية، وإنما لأن هذا الجانب بالذات من جوانب الفكر الإسلامى قد أثار جدلا واسعا بين قدامى علماء المسلمين شأنه فى ذلك شأن علم الكلام والفلسفة مع أن كل هذه التيارات على اختلاف ما بينها فى المنهج والموضوع بل والغاية تشكل تراثا فكريا وروحيا نشأ فى كنف الإسلام. وتشكل بأصوله العقدية فى المقام الأول، ومن الغريب أن ما أثاره بعض القدماء من جدل حول مشروعية التصوف لا يزال قائما كذلك عند بعض المعاصرين على الرغم من أن الدراسة المتأنية لتلك المواقف عند الأقدمين والمعاصرين لا تكشف فى حقيقتها فى رأينا عن موقف رافض التصوف بإطلاق من شأنه أن يخرج التصوف بكليته والصوفية بالتالى عن دائرة الفكر الإسلامي.

لهذا السبب نعتقد أن دراسة التصوف الإسلامى تستوجب منا أن نرجع بمقالات أصحابه إلى أصول الإسلام ذاته عقيدة وشريعة، وكما تحددت فى مصدريه الكبيرين القرآن والسنة وما نتج عن تفاعل المسلمين بهما من سلوك روحى يمثل خصوصية الصوفية الإسلامية الصحيحة تلك التى تتجلى قسماتها الروحية فى أعلى صور الكمال الروحى فى حياة النبى ﷺ، وفيما درج عليه الصحابه والتابعون ومن مضى فى هذا الدرج إلى يومنا هذا. وفى ضوء هذا المحك نستطيع أن نحدد وعلى وجه الدقة

ما يمكن أن يكون مشروعا من التصوف فى دين الإسلام وما لا يمكن أن يكون كذلك.

وفى ضوء هذا المحك أيضا نستطيع أن نميز فى طيات ما كتبه شيوخ الصوفية ما يعد فيه إسلاميا خالصا وما ليس كذلك، لأن ثمة شوائب تشوبه، مهما ألبسه بعض المنتسبين إليه ثوب الإسلام. وقد تبدو النظرة العجلى أن موقفنا هذا يمثل موقفا معاديا للتصوف فى جملته أو تفصيله، لكن هذا ليس صحيحا لأنه أبعد ما يكون فى ضوء النظرة الموضوعية التى يقتضيها منطق البحث العلمى النزيه.

والحق الذى لا مراء فيه أن مثل هذا الجمع ليس صعبا ولا مفقودا فى الصوفية الإسلامية، إذ ليس هناك ما يمنع من إن يكون المرء فى أعلى درجات الكمال فى الولاية والعرفان وبين أن يكون طبيبا أو مهندسا أو عالما فى أى ضرب من ضروب العلم. ومن الجلى أن ذلك يرتد إلى أن الإسلام يجعل للبدن حقه وأن الدنيا ليست مذمومة بإطلاق ولا محمودة بإطلاق وأن هذه الثنائية هى التى تبرز الأخذ بالأمرين على صعيد واحد، وتأسيسا على ذلك فالعلم لا يضاد الحياة الروحية ومن ثم فكل دعوة تصرف عن الأخذ بالعلوم الحديثة ليست من الإسلام فى شيء مهما زعم أصحابها، وذلك لأن التصوف الصحيح هو الذى يجعل من حياة المرء إيجابية فى التفاعل مع كل مناحى الحياة الإنسانية ولا يصده ولا يقطعه عن أن يحقق فيها من التقدم ما يتكافيء مع ما أودعه الله من إمكانات وعلى رأسها العقل، ومن ثم فإن الأمر يستلزم أن يحقق الكمال لنفسه ولمجتمعه فى المجالين المادى والروحى بغير إفراط أو تفريط.

ومن هذه الجهة بالذات يصبح التصوف فى رأينا ضرورة لتحقيق التوزان بين مطالب المادة والروح خاصة فى عالمنا المعاصر فى مواجهة الفلسفات المادية التى تسيطر على حضارتنا المعاصرة، فلا جدال كما يقول بعض فلاسفة الحضارة إن تقدمها المادى أكبر بكثير من تقدمها الروحى لدى بعض كبار الروحانيين زادًا خصبا يدعم القيم الروحية فى النفوس ووسيلة تخفف من وطأة الضغوط المادية القاتلة التى وسمت حضارتنا المعاصرة.

فالتصوف حق متاح لكل الناس سواء أكانوا من الرجال أو النساء فى كل دين من الأديان، ومن ثم فالمرأة لها حظها من الحياة الروحية فى أعلى مستوياتها فالخطاب القرآنى فى التنزيل للمؤمنين والمؤمنات ولهذا كان العلو والأفضلية بالعلم والعمل معا للرجل والمرأة فى دين الإسلام.

ويبقى أن نؤكد فى حقيقه مهمة مؤداها أن الصوفية الإسلامية التى تستقيم مع الإسلام وشريعته لا تلغى العقل ولا ترفضه منهجا فيما يتعلق بعالم الطبيعة أو الحياة المادية. فالعقل ضرورة من ضرورات التكليف ثم هو أعلى أدوات المعرفة الإنسانية التى مدح الله بها أصحابها، وكل ما فى الأمر أن العقل يند عليه الإحاطة بكمالات الصفات للذات العلية، ولهذا كان الإمام محمد عبده ألمعيا لما أكد على أن الإسلام لم يقف حجرة عثرة فى سبيل المدنية، وذلك لأن الحياة المثلى فى الإسلام لا تعارض فيها بين عالم المادة والروح أو بين العقل والروح.

ونحن وإن كنا نؤكد على هذه الخصوصية فى مجال الصوفية الإسلامية فليس هذا من قبيل المدح من منطلق التأصيل والتأكيد على ما هو موجود فى كتب الصوفية المحققين، ومن قبل فيما هو موجود فى

النصوص الدينية فى الإسلام التى تحكم خصوصية هذا التيار الروحى المعبر عن دين الإسلام وذلك لأن الإسلام بوصفه دينا لا يعادى العلم ولا المدنية والتقدم. ومن الطريف أن أكثر العلماء إبداعا قد أكد على حاجة البشر إلى الدين بنفس حاجتها إلى العلم، فالدين بدون علم أعرج عاجز كما يقول أينشتاين ومن وجهة أخرى فالعلم بدون الدين أعمى يتخبط فى الظلام ومن ثم فنحن لا نرى تعارضا بين الاثنين فى منطق الإسلام. وليس ثمة تعارض بين الصوفية أعنى الحياة الروحية ومطالب الحياة لأن الكمال فى التوازن بين الأمرين حياة الروح وحياة الجسد.

ولقد كتب كبار الصوفية وشيوخهم كثيرا عن غلو البعض منهم فى الزهد فالمأكول والمشروب ضرورة للبطن يتعين أن يكون فى حدود الوسطية الإسلامية وليس الأمر كما هو عند الصوفية الهندية التى تحرم أكل اللحوم بدعوى التقرب لمعبودهم وضرورة لخلاص أرواحهم على نحو ما هو مبثوث فى كتبهم وأسفارهم الدينية، بل إن الزواج بدوره لا يقطع الإنسان كذلك عن الروحانية التى ينشدها فى صوفية الإسلام، ومن الطريف أن المستشرقين أنفسهم يعلمون ذلك علم اليقين فقد أكد بعضهم وهو على حق فيما أكد عليه أن فكرة العزوبة ليست من ضرورات الكمال الروحى علاوة على أنها ليست من عداد المثل العليا للزهد الإسلامي. والحق أن هذا الأمر يؤكده أغلب الصوفية المحققين وهو أمر بدهى وإلا لكان هذا مسلك الأولين من الصحابة والتابعين ومن قبل مسلك النبى ﷺ وهو النموذج والمثل الأعلى فى الكمال الروحي.

أن هذا ينقلنا إلى فكرة أخرى مهمة نراها لازمة فى عرضنا لمفهوم التصوف أو الروحية الإسلامية، مؤدى هذه الفكرة التى ألمحنا إليها من قبل ونعنى بها أن حظ كل إنسان من هذه الروحانية يستوى فيها الرجل والمرأة ذلك لأن الأخير - المرأة - يمكن أن تصل إلى أقصى درجات الولاية بوصفها أعلى مراتب الكمال الروحى فى الإسلام، وكما أكدته الآيات القرآنية. ولذلك حق أن نقول مع الشيخ مصطفى عبد الرازق المفكر الدينى المستنير أنه لا عائق يعوق المرأة أن تسمو بروحها إلى أقصى غاية السمو والمقدور للبشر ولا لأن تصل إلى مرتبة العرفان والولاية وتشهد جلال الحضرة الإلهية ما لا يشهده سائر البشر، وليس هناك ما يمنعها شرعا ولا عقلا من أن تصل إلى ذلك.

وفى رأينا هذا الجانب للصوفية الإسلامية بل والتأكيد عليه ينبثق من تقرير جوهر الإسلام ذاته عقيدة وشريعة وكفايته للحياتين الدينية والدنيوية معا فيأخذ المسلم أو ما يرغب فى الارتقاء الروحى فى دين الإسلام بأسباب الحياة الأولى ليرتقى فى دنياه ويبلغ أقصى درجات التقدم والرقى فى مدارج المدنية، ويسعى فى الحياة الثانية فى آن لتحقيق روحانيته واتصاله بالله وبذلك تحقق التوازن المطلوب فى الجمع بين حياة البدن ومطالب الروح وكمالها وهذا أمر ينفرد به الإسلام عن غيره من الديانات التى سبقته. وليس أدل على هذا مما يؤكده المستشرق الروسى المعاصر "بطروشوفسكي" من أن العقيدة الإسلامية تحقق خير الفرد وخير الجماعة وعنايتها بالحياة الدنيا لا تقل عن عنايتها بالحياة الأخري، ولذلك فهى لم تهتم بالمجال الروحى وحده، وإنما اهتمت بمجالات الحياة المادية، ولم تفعل ما فعلته الديانات الأخري.

وغاية ما نود التأكيد عليه هنا أن الروحانية أو الصوفية الإسلامية المشروعة لا تحرم الإنسان من كل مطالب البدن ورغباته الطبيعية لقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ (المائدة ٨٧) وهذا النزوع الروحى فى كل إنسان بقوله تعالي: "ونفخت فيه من روحي"، ولعله من هذا الوجه يمكن القول إن حظ الإنسان من هذه الروحانية أو التصوف كامن بالقوة أو بالأحرى شئ كامن فى كل النفوس البشرية.

فالإنسان على الرغم من أنه كائن مركب من بدن وروح فإنه يتجه صوب اللذات الروحية أكثر مما يتجه للذات الحسية، والتى هى تحقيق مطالب البدن، ولكن الأهم من ذلك أن اللذات الحقيقية عند الإنسان هى اللذات التى تباعد بينه وبين العالم الفانى المحيط به، ومن هنا كانت الأرواح النورانية الحقيقية فى عالمها العالى الأقدس وفى الرفيق الأعلى الأطهر وفى مباشرة أمثالها من النفوس الزكية فهى دائمة الشوق إليه والانجذاب بقوة نحوه.

وتأسيسا على ما سبق فإن نزوع الروح الإنسانية ورغبتها فى الاتصال بالملأ الأعلى والظفر بتلك الذات الحقيقية ليس عملا سهلا يتأتى للإنسان بلوغه فى التون واللحظة، ذلك لأنه مشدود الوثاق لرغبات قالبه الترابى بما ركب فيه من نزوع دائم للشهوة من ناحية وما جبلت عليه نفسه فى الميل إلى الهوى والمعصية من ناحية أخري، من حيث إن الإنسان مهيأ للكمال بما فيه من الجزء النورانى العلوى وهو روحه لقوله تعالي" ونفخت فيه من روحي" ثم هو أى إنسان معرض للسقوط بما فيه من أخلاط جزئه الترابى وهو جسده أو بدنه. إن مثل هذه الثنائية هى التى تلزم الإنسان أو لنقل توجب عليه أن يأخذ زمام الأمور المبادرة من نفسه ليظل على اتصاله بالملأ الأعلي. ولذلك كان الارتقاء الروحى فى أعلى درجاته ضربا من ضروب العمل الإرادى أو الرغبة الذاتية طلبا للوصول إلى مراتب العرفان أو شهود الحق عند الصوفية ولهذا السبب كان الإمام محمد عبده(١٩٠٥م) ألمعيا لما أكد على أن الأعمال الدينية إنما تصدر عن الملكات والعزائم الروحية وأن الروح هى السلطان القاهر على البدن. ولذا فطريق الصوفية كله عمل ومجاهدة ليصل الصوفى إلى مراده وهو معرفة الله شهودا أو مكاشفة.

وإذا كان القشيرى والهجويرى ومن جاء بعدهما أو قبلهما قد جعلوا أول درجات المعراج الروحى مجاهدة النفس فلأنها، عندهم كما هى عند غيرهم محل الصفات المذمومة فى مقابل الروح، والتى هى محل الأخلاق المحمودة فكأن النفس والروح عند الصوفية يتقابلان تقابل الاضداد، ولذلك احتلت مجاهدة النفس ورياضتها وتهذيبها مكانة كبيرة فى منهج الصوفية.

فالصوفية إذن من حيث هى تركيز الروح الإنسانى وجهد فائق وشاق للكيان الإنسانى بكليته نراها عند كبار الصوفية المسيحيين على نحو ما نجدها عند القديسة تريزا والقديسة كاترين والقديس جان دارك والقديس يوحنا الصليبى وغيرهم. ونراها كذلك فى الإسلام عند البسطامى والحلاج والنفرى والجيلانى والقشيرى والغزالى وابن الفارض وابن عربى وابن سبعين، وغيرهم ولكن أمر الصوفية الإسلامية بحاجة إلى تفصيل من حيث المفهوم، ولنقرر بداية أن الدين إذا نظر إليه فى حقيقته يتضمن أمرين: أولهما الاعتقاد وثانيهما العمل وإذا كان ذلك كذلك فإن الأمرين معا

يتضمان الأعمال الباطنة والأعمال الظاهرة وذلك لأن الإيمان وكما يؤكد علماء أصول الدين لا يتحقق بالجوارح الظاهرة والجوارح الباطنة، بل يتحقق بالأمرين معا.

ومن هذا الوجه يصبح التصوف فى رأينا تجربة دينية شعورية لا تنفك بدورها عن العرفان الذى حصل لأصحابها، ذلك لأن كل مدارج الطريق التى تمثل درجات لأصحابها على اختلاف ما بينهم تكاد تتشابه، وإذا كان الصوفية المسلمين يسلكون ثلاث مراحل هي: التخلى والتحلى والتجلى باعتبارها تمثل المعراج الروحى أو مراحل الطريق إلى الله وصولا إلى أعلى مستويات المعرفة الإشراقية ومع ذلك التطهر لا يختلف الأمر كثيرا عن بقية ضروب التصوف ذلك لأن التخلى يمثل مرحلة التطهر الذى هو نقطة البدء وأول محطات السفر الروحانى عند كل الصوفية فى مختلف الديانات على الرغم من أن ما قد يكون بينهما من فروق طفيفة ودقيقة تمثل خصوصية لكل تصوف. وإلا كانت هذه التجارب صورا باهتة لا تكشف عن جانب التفرد لعالمه الخاص الروحى بوصفه ضربا من الاتصال الروحى بالألوهية. وإن كان بعض صوفية الإسلام يعبرون أحيانا أو بالأحرى بعبارات الاتحاد والحلول فإننا نراها شيئا لازما وضروريا للصوفية لكن نود التأكيد على أن هذه الحالات أو الأحوال النفسانية تختلف باختلاف المتصوفة ومع ذلك فإنها تتشابه أكبر التشابه مع غيرها والطريق على ما يقول "برجسون" واحد ولو فرضنا أن المحطات مختلفة وكذلك نقطة البدء فإنها واحدة فترى أصحابها يصفونها بعبارات واحدة. ولذا يصح القول إن التصوف تجربة دينية إنسانية عامة.

إن الذاتية التى تصف بها التصوف بوصفه تجربة روحية فى أغلب مستوياتها هى التى تعطى وصفا دقيقا وفريدا لهذا الارتقاء الروحى الذى يمثل الكمال الروحى للإنسان، من هذه الحيثية فالدين فى جوهره أمر شخصى كما يقول بعض فلاسفة الدين، بل إن هناك صورا من التجارب الدينية وتتنوع كما عرض لها "وليم جيمس" و"برجسون" و"ثولك" وغيرهم وهذا يرتد إلى قدرات كل شخص كل ومواهبه ومن الطريف أن بعضا من الفلاسفة المعاصرين قد جعل التفرد ضربا من ضروب العبقرية وهى بلا شك عندهم العبقرية الدينية.

إن تعدد هذه التجارب الدينية يقدم رصيدا هائلا فى مجال المعرفة الدينية ففى كل هذه التجارب الروحية عدد من الرؤى المختلفة للألوهية ما يكشف ويدعم خصوصية هذه التجربة بحسبانها مواجهة تجريبية لمشكلة الألوهية على حد تعبير برجسون فى مواجهة الفلسفة بوصفها نسقا عقليا، ولا يعنى هذا قدحا فى قيمة العقل فى ميدان الألوهية إذا ما وجدنا مثل هذه الرؤى لدى كبار الصوفية المسلمين أو لدى غيرهم من أصحاب النزعات الصوفية فى الديانات السماوية أو فى غيرها مما ليس سماويا وغيرهم كما لا يعنى هذا أيضا رجما لنظريات الفلاسفة الميتافزيقيين، وإنما يعنى هذا تأكيد حقيقة الدين بوصفه تجربة حية ترمى فيما يرى محمد إقبال إلى اتصال الإنسان بالله وبشكل أقرب وأوثق مما تقدمه الفلسفة. ولقد أصاب إقبال الحقيقة لما فطن إلى فاعلية التجربة الصوفية من هذه الوجه وفضلا عن هذا كله فالإنسان حين ينشد هذه المعرفة الدينية على هذا النحو الذى تتكشف فى الألوهية من خلال التجربة الصوفية فلأنه يوقن كما يقول الفيلسوف

الوجودى المعاصر "نيقولاى برديائيف" إن العلو والارتقاء والغاية لا تكون جميعها إلا بالله تعالي، فالتصوف إذن يمثل خبرة باطنية بين الإنسان والله وهذه الخبرة الباطنية لا يمكن بالتالى الوقوف على دقائقها وعلى لطائفها على حد قول الصوفية المسلمين وكذلك عند غيرهم من كبار الصوفية الروحانيين.

ثانيا : المسائل الرئيسة فى التصوف:

١ - الشريعة والحقيقة:

يمكن القول إن طريق الصوفية كله جهد وعمل إرادى يقوم على الرغبة من قبل الإنسان ليصل إلى أعلى مستويات المعرفة ويشهد الحقيقة الإلهية ونقطة البدء فى هذا إتقان علم الشريعة فالشريعة ضرورة من ضرورات الوصول إلى الحقيقة وتعنى منذ البداية سلامة الاعتقاد وأحكام العمل والعبادات.

فتوحيد الله وفقه العبادات والمعاملات الذى يقوم عندهم على الشريعة وعليها تنبى الطريقة والتى هى منهج الصوفية الذى يقوم على ثلاثة مراحل هي: التخلى والتحلى والتجلى وبدون الشريعة بقسميها لا يصل الصوفى إلى مراده . نجد هذا الحرص عند الصوفية فيما يقول البسطامى (ت٢٦١هـ) لو نظرتم إلى رجل بسط مصلاته فى الهواء فلا تغتروا به حتى تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ حدود الله . معنى ذلك أن نقطة البدء فى الطريق الصوفى تنطلق من الشريعة يؤكد هذا قول أبى سعيد فمن لا أفعال له بالمجاهدة ومتابعة السنة فلا أخلاق له.

فالطريقة تقوم إذن على الاستقامة بل إن ابن عربى الصوفى الفيلسوف (ت٦٣٨هـ) يؤكد بقوة على أن العبد لا يرتقى فى الطريقة ولا يحقق بذرة من الحقيقة إلا بعد إتقان علم الشريعة والعمل بها على الدوام بل ليس هذا فحسب فكل علم حقيقة لا حكم للشريعة فيها بالرد فهو صحيح وإلا فلا يعول عليه.

إن جل الصوفية إذ يؤكدون على هذه الحقيقة فلابد من العمل بالشريعة أمرا ونهيا وليس أدل على ذلك من قول أبى سعيد بن أبى الخير أن الدين كله شرع، والامتناع عن القيام بالواجبات الدينية كفر فى الشرع . ويؤكد ابن سبعين (ت٦٦٩هـ) فيقول ناصحا مريديه عليكم بالاستقامة على الطريقة وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ولا تفرقوا بينهما.

٢ - الولاية:

تعد مسألة الولاية واحدة من أهم مسائل التصوف الإسلامى وهى تستند عند الصوفية إلى كثير من النصوص القرآنية والحديثية، ويعد التحقق بالولاية مسألة تحتاج جهدا متواصلا من الإنسان فى سفره إلى الله.

وسند الصوفية فى الولاية هو الحديث القدسى " مَن عادى لى وليًّا، فقد آذنتُه بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدى بشيءٍ أحب إلى مما افترضته عليه، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببتُه كنت سمعه .. ألخ . ويتوقف جل الصوفية فى روايتهم لهذا الحديث، عند هذا الحد لينطلقوا إلى ما قالوه فى حال الفناء وما يصدر عنه من شطحيات وعبارات مستشنعة.

والنظرة الفاحصة لمقالات الصوفية فى الولاية ترتد إلى ناحيتين أولاهما المجاهدات والأعمال

المتواصلة، وهذا هو الغالب والأعم وثانيتهما الفضل والوهب الألهى وهذا لا يكون لعموم الناس فجذبة من جذبات الحق ينال بها أحدهم ولاية الله له، معنى هذا أن الولاية مقام متبادل بين العبد والرب، فولاية العبد لله هى القرب منه لينال منه من خلاله كرامة المعرفة عن الله. ومعنى هذا أن ولاية الله للعبد هى أن يمنحه معرفته ثمرة لطاعته واجتهاده فى طريقه إلى الله.

والولاية بهذا المعنى لا تكون متاحة لبعض الناس دون البعض الأخر، إذ الأعمال الدينية إنما تصدر عن الملكات والعزائم الروحية، ومن ثم فولاية كل شخص بحسب قدراته ومواهبه، ولا غرابة فى أن نقول إن هناك صورا عديدة فى تجارب الصوفية المسلمين الذين سلكوا طريق الولاية على الرغم من وعورته ومشقته، وقد يكون طريقهم صعبا على غيرهم لكن ليس علينا إلا أن نتأسى بهم ونحاول أن نواصل قدر المستطاع طريقهم.

ومن المهم أن نقف عند مسألة الكرامة التى ترتبط فى أذهان الكثيرين على أنها هى الولاية، وأن من لم يحزها فليس بولى وذلك غير صحيح لأن شيوخ الصوفية الكبار من أوليائهم المحققين لا يعولون على الكرامة، ولا يقيمون لها وزنا، ويستوى عندهم وجودها وعدم وجودها، بل إن منهم من يرى ضرورة سترها إن حصلت فإن كل هذا هو من شأن الأتباع والمنتسبين للطرق الصوفية فى عصورها المتأخرة، ولقد أحسن الإمام محمد عبده (ت١٩٠٥م) لما نبه بقوة على خطر الطرق الصوفية وشيوخها المتأخرين فى غرس هذا الاعتقاد بالكرامات فى نفوس الأتباع، والتى جعلوها ضربا من ضروب الصناعات يتنافس عليها الناس.

مع أن كبار المحققين من الصوفية الأوائل كما سبقت الإشارة لا يرونها شيئا لازما للولاية، بل لو لم يكن للولى كرامة ظاهرة فى الدنيا لم يقدح عدمها فى كونه وليا، والكرامة الحقيقية عندهم هى كرامة الاستقامة وجعلها كرامة العلم، وأعظم ما يكرم الله به عبدا هو العلم الذى يحول بينه وبين المخالفات وتلك الكرامة لا تعادلها كرامة.

بل إن كبار الصوفية إن ظهرت لهم كرامات يتعين عليهم سترها لا كشفها ولنا هنا أن نذكر قول أحمد الرفاعى لما قال: إنى أستحى من الكرامة كما تستحى المرأة من دم الحيض، بل إن محى الدين بن عربى (ت٦٣٨هـ) لا يرى للكرامة وزنا إذ قد ينالها الممكور على حد قوله وأعظمها عنده كرامة الاستقامة.

٣ - المعرفة:

المعرفة قرينة الفناء عند الصوفية لكن الفناء هو ليس الغاية التى يسعى إليها الصوفى فقد يكون أساس فى الطريق إلى الله ولكن الإنسان قد يتوصل منه إلى مقام التحقيق إذ الوصول إلى عتبة الفناء عند الصوفية هو القرب من الحق والمعرفة به والوصول إلى بحار الأنوار. فالصلة وثيقة بين المعرفة والفناء عند أغلب الصوفية أو كل الصوفية لذلك جعل بعضهم الفناء هو المنى والمبتغى الذى ينتهى إليه سير الأولياء، بل إنه الاستقامة التى طلبها من تقدم من الأولياء، إن الصوفى فى أعلى مستويات التجربة الصوفية .

وقبل أن نغادر هذه النقطة إلى غيرها لابد أن نؤكد على أن الصوفى لا يتهيأ له أن يظفر بالمعرفة التى ينشدها إلا إذا كان بمشهد الحق ولا يتحقق

بتمامه أو فى أعلى درجاته بحسب لوازم مذهبهم - أى الصوفية - إلا إذا بدا الشاهد وفنى عن الشواهد وذهبت الحواس وأضمحل الأحساس".

لكن الفناء بهذا الوصف واعتباره حدًا للمعرفة عند الصوفية لا أراه ضرورة من الضرورات فبوسع الولى الكامل أن ينال المعرفة بالله دونما حاجة إلى المرور بأحوال المحو والغيبة والسكر وما شاكلها حتى الذروة فى حال الفناء المطلق، وأية ذلك قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة ٢٨٢) وقوله تعالى ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (٦٤-٦٥ الكهف) ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (الأنعام ١٢٢) أريد أن أقول إن الربط العلى بين المعرفة وضرورة الفناء ليس شرطًا لحصولها إذ قد يتفق غيبة الإحساس لبعض الأشخاص ولكن ليس من ضرورة الفناء على الإطلاق، كما أكد السهروردى البغدادى (ت٦٣٢هـ).

وصحيح أن الصوفى كما أسلفت الإشارة قد يكون مغلوبا على ما يصدر عنه من أقوال إذ العارف قد يفارق حكم البشرية كما يقول النفرى وقد يكون ذلك له لأنه فى حضرة الحق ولا يملك من أمره شيئا - أى موقف الوقفة- والواقف فيها هكذا يكون حاله فكما يقول النفرى فى الموقف لا أبدو لعين أو قلب إلا أفنيته.

خلاصة القول فى شأن المعرفة وما يلازمها عند الصوفية أنها هى الغاية والمراد عند الصوفية هى مستقر الغايات ومنتهى النهايات. فالصوفية ليس لهم مطلوب ولا مقصود غير الله. وهى معرفة ذوقية قد لا تتأتى لغيرهم حقيقة شأنها إذا الإخبار عن حقيقة هذه المعرفة لا ينال إلا بالذوق. وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم، وكل هذه الأقوال وغيرها تدخل فى حقيقة التصوف كتجربة ذاتية، وإن اشترك فيها الكثيرون إلا أنها تختلف من واحد لآخر ففى الوحدة يكمن الاختلاف وإلا لا تقول شيئا إلا لمن يعانيها. إن ذلك يعنى أن هذه المعرفة لا ينبغى أن نطبق عليها مقولات العقل لنحكم على صدقها أو يقينها.

ذلك ينقلنا إلى حقيقة موقف الصوفية من المعرفة العقلية، التصوف لا يرفض العقل إنما يراه يقصر عن معرفة الحق تعالى إذ الصوفى يبدأ الطريق وهو موقن بوجود الله، لذلك كان قول بعضهم فى شأن العقل كيف يستدل بما له بصفات من له مثل ونظير على من لا مثل ولا نظير له، ويتأكد ذلك من قول بعضهم إن حقيقة الألوهية ووجود الله ليس بحاجة عندهم إلى برهان أو يقين بل هو حقيقة الحقائق وإلا لما قال الحلاج وهو ما صرح به الحلاج (المقتول ٣٠٩هـ).

لا يعرف الحق إلا من يعرفه

لا يعرف القدم المحدث الفانى

لا يستدل على البارى بصفة

هل رأيتم حدثا ينبى عن أزمان

وهنا يكمن موقف الصوفية من العقل فهو ليس عندهم وسيلة لإقامة البرهان على وجود الله عكس المتكلم الذى يعنيه حدوث العالم وإثبات الصانع، لكنه أمر مفروغ منه عند السالك، (أى الصوفي) صاحب اليقين، إن معنى ذلك أن الصوفية لا يرفضون العقل فى مجال المعرفة إذ كيف يكون ذلك وهو مناط التكليف وإنما هم يرفضونه حينما يتعلق الأمر بشأن الألوهية، فهم يرونها إنما تحصل بالذوق وصفاء القلب ومن هنا كان فخر الدين

الرازي(ت٦٠٦هـ) كان ألمعيا لما قال: أعلم أن من قسم فرق الأمة ولم يذكر الصوفية وذلك خطأ لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد عن العلائق البدنية وهذا طريق حسن». وقد نصح محى الدين ابن عربى فخر الدين الرازى أن يترك النظر العقلى ويخلى قلبه من الفكر إذا أراد معرفة الله من حيث المشاهدة.

٤- الفناء والشطحيات :

ومما ينبغى أن نتوقف عنده فى مسألة المعرفة عند الصوفية ما يعرف بالشطحيات وهى الأقوال التى تصدر عن الصوفية لغلبة فى بعض أحوالهم كالغيبة والسكر والاصطلام والفناء وفيها ينطق الواحد منهم بأقوال منها سبحان ما أعظم شأني، أو ما فى الجبة إلا الله أو أنا من أهوى ومن أهوى أنا. ومثل هذه الأقوال وغيرها إذ صح الواحد منهم عرف إنه غالط فيما يقول. معنى هذا أنها أحوال لا تدوم بل هى حال من الأحوال المصاحبة له وقد أحسن ابن تيمية (ت٧٢٨ه) أن فطن إلى ذلك أن العارف لا حال له لأن محيت رسومه وفنيت هويته وهوية غيره وغيبت أثاره بأثار غيره

أن الوعى بالمصطلح الصوفى كما هو عند الصوفية يستلزم منا أن ننظر إليهم على أنهم مغلبون فيها فقد يقولون أحيانا وهم ليسوا بمعصومين، ولا كذلك الأنبياء فقد سلطت عليهم الأحوال فملكوها، وهم يصرفون الأحوال لا الأحوال تصرفهم، وغيرهم - الصوفية - سلطت عليهم الأحوال فالأحوال تصرفهم لا هم يصرفون الأحوال، الأنبياء وحدهم لهم التمكين وغيرهم من الصوفية لهم التلوين.

ولا غرابة فى هذا فالواحد منهم يتكلم من حيث وقته وحاله ويشير من حيث وجده لذا كان التصوف تجربة ذاتية تختلف من واحد إلى آخر وهناك من الأقوال فى تجارب الصوفية بعدد أنفاس الخلق.

إن الوقوف عند هذه الشطحيات يمثل آفة من الآفات الناجمة عن أقوال الصوفية فى أشد حالاتهم الوجدانية عنفًا وقوة كالسكر والاصطلام والفناء وتصدر عنهم بعض الأقوال التى تجاوز المعقول فى بعض الأحايين وإلا فكيف يستقيم الأمر حين يقول بعضهم حظوظ الأولياء فى أربعة فهو الأول والآخر والظاهر والباطن فمن فنى فيها بعد ملامسته فهو إياها فهو الكامل.

ومع أن هذا القول وغيره من الأقوال التى اصطلح على تسميتها عندهم بالشطحيات كما يقول الطوسى فى رصده لها، فإنها ليست مما يكون حدا حقيقيا للمعرفة عند الصوفية فذلك ما لا نوافق ما ذهب إليه عبد الرحمن بدوى لما قال: من لم يبلغ مرتبة الشطح لا يصح أن يسلك أو يدرج فى عداد العارفين بالمعنى الحقيقي، وهو قول يحتاج فى رأينا إلى تعديل ولا ينبغى أن ينظر إليه الباحثون فى التصوف إلا على أنه وجهة نظر لصاحبها.

وليس من قبيل التكرار أن نؤكد على أن هذه الأقوال التى تصدر عن الصوفى فى حال الفناء هى التى تؤدى به إلى أن يقول بهذه الأقوال، إذ العارف عندهم بمشهد الحق، إلا إذا بدا الشاهد وفنى عن الشواهد وذهبت الحواس وبالتالى كأن هذه الأقوال إنما تأتى للاتحاد بين الإنسان والله، ومن خلال الأحوال التى يعيشها فى طريقه إلى للوصول إلى المعرفة. ونحن لا نرى ضرورة لربط

الرازي(ت٦٠٦هـ) كان ألمعيا لما قال: أعلم أن من قسم فرق الأمة ولم يذكر الصوفية وذلك خطأ لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد عن العلائق البدنية وهذا طريق حسن». وقد نصح محى الدين ابن عربى فخر الدين الرازى أن يترك النظر العقلى ويخلى قلبه من الفكر إذا أراد معرفة الله من حيث المشاهدة.

٤ - الفناء والشطحيات :

ومما ينبغى أن نتوقف عنده فى مسألة المعرفة عند الصوفية ما يعرف بالشطحيات وهى الأقوال التى تصدر عن الصوفية لغلبة فى بعض أحوالهم كالغيبة والسكر والاصطلام والفناء وفيها ينطق الواحد منهم بأقوال منها سبحان ما أعظم شأني، أو ما فى الجبة إلا الله أو أنا من أهوى ومن أهوى أنا. ومثل هذه الأقوال وغيرها إذ صح الواحد منهم عرف إنه غالط فيما يقول. معنى هذا أنها أحوال لا تدوم بل هى حال من الأحوال المصاحبة له وقد أحسن ابن تيمية (ت٧٢٨ه) أن فطن إلى ذلك أن العارف لا حال له لأن محيت رسومه وفنيت هويته وهوية غيره وغيبت أثاره بأثار غيره

أن الوعى بالمصطلح الصوفى كما هو عند الصوفية يستلزم منا أن ننظر إليهم على أنهم مغلبون فيها فقد يقولون أحيانا وهم ليسوا بمعصومين، ولا كذلك الأنبياء فقد سلطت عليهم الأحوال فملكوها، وهم يصرفون الأحوال لا الأحوال تصرفهم، وغيرهم - الصوفية - سلطت عليهم الأحوال فالأحوال تصرفهم لا هم يصرفون الأحوال، الأنبياء وحدهم لهم التمكين وغيرهم من الصوفية لهم التلوين.

ولا غرابة فى هذا فالواحد منهم يتكلم من حيث وقته وحاله ويشير من حيث وجده لذا كان التصوف تجربة ذاتية تختلف من واحد إلى آخر وهناك من الأقوال فى تجارب الصوفية بعدد أنفاس الخلق.

إن الوقوف عند هذه الشطحيات يمثل آفة من الآفات الناجمة عن أقوال الصوفية فى أشد حالاتهم الوجدانية عنفًا وقوة كالسكر والاصطلام والفناء وتصدر عنهم بعض الأقوال التى تجاوز المعقول فى بعض الأحايين وإلا فكيف يستقيم الأمر حين يقول بعضهم حظوظ الأولياء فى أربعة فهو الأول والآخر والظاهر والباطن فمن فنى فيها بعد ملامسته فهو إياها فهو الكامل.

ومع أن هذا القول وغيره من الأقوال التى اصطلح على تسميتها عندهم بالشطحيات كما يقول الطوسى فى رصده لها، فإنها ليست مما يكون حدا حقيقيا للمعرفة عند الصوفية فذلك ما لا نوافق ما ذهب إليه عبد الرحمن بدوى لما قال: من لم يبلغ مرتبة الشطح لا يصح أن يسلك أو يدرج فى عداد العارفين بالمعنى الحقيقي، وهو قول يحتاج فى رأينا إلى تعديل ولا ينبغى أن ينظر إليه الباحثون فى التصوف إلا على أنه وجهة نظر لصاحبها.

وليس من قبيل التكرار أن نؤكد على أن هذه الأقوال التى تصدر عن الصوفى فى حال الفناء هى التى تؤدى به إلى أن يقول بهذه الأقوال، إذ العارف عندهم بمشهد الحق، إلا إذا بدا الشاهد وفنى عن الشواهد وذهبت الحواس وبالتالى كأن هذه الأقوال إنما تأتى للاتحاد بين الإنسان والله، ومن خلال الأحوال التى يعيشها فى طريقه إلى للوصول إلى المعرفة. ونحن لا نرى ضرورة لربط

المعرفة بالاتحاد، ولا فيما يصدر عنها من شطحيات، صحيح أن النفرى يصور لنا أن الواقف وهو أعلى عندهم - كاد يفارق حكم البشرية، لكن هذا أعنى المعرفة أو مقام التحقيق فى رأينا يحصل دونما حاجة إلى اتحاد بين المحب والمحبوب أو العبد والرب، فإذا أفنى الله عبدا أوصله وأشرفه على الأسرار وبأول قدم فى الطريق يدركه.

٥ - وحدة الوجود:

لعل من أهم المسائل التى يتعين الكشف عنها فى مضامين تجارب الصوفية المسلمين هى مسألة وحدة الوجود التى كثر الكلام فيها، وبه أغلاط فقد نسبة هذه الوحدة إلى ابن عربى وهو الغالب والأصح لكن البعض وهم من المستشرقين بصفة خاصة من جعل هذه الوحدة عند آخرين سبقوا ابن عربى ومنهم المستشرق الإنجليزى «رينولد نيكلسون» (١٩٤٥م) الذى ذهب لقول غريب لما جعل الغزالى ليس صوفيا لأنه لم يقل بوحدة الوجود وكذلك ذهب «كاردافو» المستشرق الفرنسى ليس مرادنا هنا التأكيد على خطأ كل منهما وإنما مرادنا أن نفهم هذه الوحدة عند ابن عربى (٦٣٨ه) على وجهها الصحيح فهى وحدة روحية تقوم على الذوق الصوفى فى المقام الأول وليست وحدة عقلية محضة كما هى عند الفلاسفة العقليين والماديين.

ونحن إذ نقول ذلك من واقع ما وقفنا عليه من مؤلفات الصوفية فهناك فارق كبير بين وحدة ابن عربى ووحدة الفلاسفة وإطلاله على ما قاله صدر الدين القونوى (ت٧٣٦ه) ربيب ابن عربى تفصح على ما أود إبرازه هنا، فهناك فارق بين وحدة الوجود - كما هى عند الصوفية - ووحدة الوجود عند الفلاسفة، فالوجودية - كما يقول - طائفتان أولاهما وجودية الزنادقة، وثانيتهما وجودية السادة الصوفية، والطائفة الأولى هم الفلاسفة: فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يوجد وجودا مميزا بذاته عن الأشياء، وإنما هو عين مجموع العالم كله من حيث، وجوده، والأمر بخلاف ذلك عند الصوفية القائلين بوحدة الوجود، فإنها لا تنصرف فى معناها إلى هذا المعنى الفاسد على حد قول القونوي، لأن المراد تحقيق التوحيد الذاتي، الذى هو عبارة عن إسقاط الإضافات، وإفراد القديم عن الحادث.

معنى هذا أن وحدة الوجود عند ابن عربى وعند غيره من الصوفية القائلين بها لا تعنى أن الله والعالم شئ واحد أو أن الله عين كل موجود بشيئيته، وإنما تعنى أن الله هو عين حقيقة كل موجود، وأنه ما ثم إلا وجود واحد، هو الوجود الحق، وكل ما فى العالم هى مجالى لوجوده. وقد وضح الشعرانى هذا المعنى الأخير فى شرحه لقول ابن عربى (سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها) فهى لا تعنى عند قائلها أن الله عين هذه الأشياء بشيئيتها من حيث مجموعها، وإنما تعنى أن الحق تعالى من حيث وجود، عين حقيقة كل موجود، وأن كل موجود سواه مفتقر إلى وجوده وتبعا لذلك فوجود الحق ووجود الخلق فى هذه الوحدة يرتبطان ارتباطا وثيقا فى هذه الوحدة ولكنه ارتباط نسبة أو إضافة لا ارتباط عين بعين، إذ لا نسبة بين وجود الحق تعالى ووجود الخلق من حيث مرتبة الوجود.

لعل مما سبق يكشف عن حقيقة وحدة الوجود عند ابن عربى وهى وحدة روحية لا مادية قوامها أن الله هو الوجود الحق، وأنه عين حقيقة كل موجود من حيث وجوده لا من حيث عينه أو شيئيته وهى بذلك تفترق عن وحدة "سبينوزا" ووحدة غيره من الفلاسفة أو العقليين.

ومما يتعين القول فى هذه المسألة هو ارتباط هذه المسألة عند ابن عربى بما ذكره عن الإنسان الكامل الذى هو أعظم تجل لله لكل الصفات والأسماء الإلهية دون أن يكون هذا بشيئيته فى كل صفاته عين شيئية الله فهو أى الإنسان الكامل صورة مختصرة من هذا العالم الكبير جامعا لما فى الحضرة الإلهية ولكونه كذلك فقد صحت له الخلافة وكان أعظم مجلى للحق تعالى بصفاته لا بشيئية هذه الصفات فالحق حق والخلق خلق، ولذا نظر البعض إلى أن هذه الناحية قد قدمت اكتشافا مبكرا للنزعة الإنسانية فى فكرنا العربى وكان لابن عربى فضل السبق فى الإبانة عنها فى تراثنا الروحى فالإنسان مركز الوجود ودائرته عند ابن عربى وهو أول من قال به وجعلها مسألة المسائل وفى هذه الناحية أوفى على الغاية فى الجرأة فى الإبانة عنها فكان أن كشف مبكرا عن قيمتها فى الحضارة العربية الإسلامية.

٦ - وحدة الأديان:

والإنسان الكامل هو الذى يحقق مفهوم ابن عربى فى وحدة الأديان والتى يراها ابن عربى تلزم من النظر للألوهية وتجليها بصفاتها وأسمائها فى مناحى الوجود دون أن يكون هى عين الله. ومن ثم فالإنسان الكامل هو الذى يحقق وحدة الأديان من حيث تجليها لكل هذه المظاهر الخلقية، لأن قلبه يسع كل التنوعات الألوهية.

فإذا كان الحلاج قد سبق الإشارة إلى هذه الناحية لما قال :

عقد الإله فى الخلائق عقائد

وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

وكذلك ذهب أبو سعيد بن أبى الخير (٤٤٠هـ) فى إشارة مبكرة إلى هذه الوحدة أن معناها عند أبى سعيد ليس هى عين ما ذهب إليه ابن عربي.

إن كل ما تقدم الإبانة عنه هو إيضاح مسارات التجربة الصوفية فى حقيقتها وخصوصيتها وفى الكشف عن حدودها وفى الوقت نفسه عن بعض أغلاط يفهمها البعض عنهم دون أن يطلع على نصوص الصوفية ودون أن يكون على بينة للمصطلح الصوفى ومن هنا يكون للصوفية المتأخرة أعنى الطرق الصوفية المعاصرة بعض الممارسات التى قد تكون خارجة عن الصوفية الإسلامية المشروعة، ربما كان ذلك واضحا جليا فى مسألة الغلو الشديد فى حق الأولياء من الأموات ومن قبل الأحياء تقديس فى حياته والغلو فى تعظيم شأنهم وبعد مماتهم الغلو فى زيارة قبورهم ومزاراتهم واللجوء أليهم طلبا لقضاء الحوائج بل أحيانا الركون تماما لعدم الأخذ بالأسباب باعتبارهم هم الذين يسيرون لهم أمور معاشهم فى دنياهم وذلك خطأ شنيع لا يجوز فى حق الأولياء إن كانوا من الأحياء ولا يجوز أيضا تقديس الأموات منهم.

٧ - الطرق الصوفية:

لكن الأمانة تقتضى أن نقف عند الدور الإيجابى لشيوخ الطرق الصوفية قديما فى بواكير نشأته فى القرنين الثالث والرابع الهجريين وفيها كان التصوف عاملا مهما فى تأكيد الجانب الخلقى فى حياة الإنسان وكان بدوره فى هذه الفترة فى تربية نفوس المريدين تربية أخلاقية كما نجد الطريقة السهلية نسبة لسهل التسترى والطريقة الجنيدية نسبة لأبى القاسم الجنيد والطريقة النورية نسبة أبى الحسين النورى والطريقة الخرازية نسبة لأبى سعيد الخراز كل هذه الطرق التى ظهرت فى القرنين الثالث والرابع الهجريين عملت عملها فى العلو بالأخلاق وتمكينها فى نفوس

المريدين، ومن هنا كان محمد عبده(ت١٩٠٥م) ألمعيا لما فطن إلى دور الصوفية فى هذه الناحية فقال: إنه لا يوجد فى أمة من الأمم من يضاهى الصوفية فى عملهم فى علم الأخلاق وتربية النفوس، وإنه بضعف هذه الطبقة وزالها فقدنا الدين. وليت شيوخ الصوفية المعاصرين يمارسون هذا الدور الحيوى فى الارتقاء بالقيم الأخلاقية والروحية فى نفوس شبابنا المعاصرين بعد أن طغت المادية الطاحنة فافقدت الإنسان المعاصر توازنه.

٨ - الصوفية والجهاد:

ومن إيجابيات هذه الطرق الصوفية أنهم كانوا نماذج لمريديهم فى الجهاد وإعلاء كلمة الحق فى مواجهة الغزاة والمحتلين ويكفى أن نذكر منهم الأمير عبد القادر الجزائرى (١٨٨٣م) أول من خاض نار الحرب فى مواجهة الاستعمار وكان صوفيا سنيا منتمى للطريقة القادرية وكذلك لا ننسى الطريقة الرحمانية فى مواجهة الاستعمار الفرنسى فضلا عما كان للطريقة السنوسية فى حركات الجهاد الإسلامى فقد كان لهم دورا مشرفا فى مواجهة الاستعمار الإيطالي، وهذه مسألة من الأهمية بمكان تثبت للطرق الصوفية فاعليتها إذ خلصت فى رأينا من الأدعياء والجهلة الذين يجعل بعضهم منها وسيلة للكسب والرزق وهو أمر يجافى الصوفية الصحيحة.

خلاصة القول:

إن التصوف يمثل اتجاها روحيا يعبر عن فكر المسلمين عقيدة وشريعة وليس نتاجا لفكر غريب.

إن التصوف المشروع الذى يوافق مشرب الإسلام عقيدة وشريعة هو الذى يحقق توازنا بين العقل والذوق، أو بين العقل والبصيرة الإيمانية، أما إلغاء العقل تماما باسم التصوف فذلك من شأنه هدم للمسئولية وإلغاء لأعظم قوة منحها الله للإنسان للمعرفة. والأهم من هذا كله أنه يمثل ضابطا يمنع صاحبه من الوقوع فى شطحيات الجذب والفناء ودعاوى الاتحاد. فليس التصوف إذن شطحا ولا تجديفا كما وقع فيه بعض الغلاة من الصوفية قديما، وكما يصوره كثير من العامة بأفاعيلهم الممسوخة فى عصرنا الحالي، وبسببهم يحاكم التصوف بحق وبغير حق، بعد أن صار الكلام فى الدين مستباحا للبعض بفهم منقوص تارة، فالتصوف المقبول هو الذى يحقق روحانية الإسلام وبما يتوافق مع أصوله عقيدة وشريعة، فيعطى للجسد حقه وللروح حقها بغير إفراط ولا تفريط تأكيدا للوسطية فى الإسلام.

الصوفية الإسلامية لا تعنى انعزالا وهجرا للدنيا، وتواكلا وقعودا عن العمل، ورجما للعقل، وطرحا للأخذ بالأسباب ونواميس الكون، واحتقارًا العلوم الدنيوية، فذلك ليس من الإسلام فى شيء. فضلا عن أنه يسهم فى تخلف المسلمين عن ركب الحضارة كضرورة لتقدمهم وعزة لدينهم.

إن الاتهامات التى لازمت التصوف قديما وحتى الآن تجئ فى أغلب الأحيان خروجا عن تعاليم شيوخهم المحققين من جانب المريدين و الأتباع. ويتجلى هذا الموقف بكل حدته لدى المنتسبين للطرق الصوفية فى عصوره المتدهورة ؛ فقد صدرت عنهم بعض الأمور البدعية فى العقيدة كالتوسل، والشفاعة، والعصمة، والاعتقاد بالكرامات، فصارت عندهم من لوازم الولاية. فكان أن قعدوا عن العمل، واستغرقوا فى التعلق بالشيوخ فى حياتهم وبعد مماتهم. وليس هذا من الإسلام فى شيء بل إنه إساءة لدين يمثل ختاما للأديان السماوية.

أهم المصادر والمراجع:

١ – ابن سبعين : الرسائل – تحقيق وتقديم: الدكتور عبدالرحمن بدوى – طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٦٥ م.

٢ – ابن عربى : الفتوحات المكية – طبعة دار صادر بيروت – بدون تاريخ .

٣ – بدوى (عبد الرحمن): الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى – مكتبة النهضة العربية – القاهرة –١٩٤٧م

٤ – بردياثيف (نيقولاى) : العزلة والمجتمع – ترجمة: فؤاد كامل – مراجعة: على أدهم – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٨٢م .

٥ – الجزار (أحمد محمود): دراسات فى التصوف الإسلامي، دار الوفاء للنشر والطباعة، الإسكندرية، ط١، ٢٠١٥م

٦ – ــــــــ : الإمام المجدد ابن باديس والتصوف – دار الوزان للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٨٨م.

٧ – ــــــــ : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائرى – منشأة المعارف – الإسكندرية ١٩٩٩م.

٨ – ــــــــ : الفناء والحب الإلهى – مكتبة نهضة الشرق – القاهرة – ١٩٩٠م .

٩ – ــــــــ : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٩٠م .

١٠ – ــــــــ: فخر الدين الرازى والتصوف، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠م .

١١ – ــــــــ : الفكر المصرى المعاصر والتصوف، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧م .

١٢ – ــــــــ : المعرفة عند أبى سعيد بن أبى الخير / الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٥م.

١٣ – الجيلانى (ت ٥٦١هـ) : الغنية لطالبى طريق الحق – طبعة مصطفى البابى الحلبى القاهرة – الطبعة الثالثة – ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٦م . جزءان فى مجلد واحد

١٤ – الحلاج : الديوان –تحقيق: الدكتور كامل مصطفى الشيبى –دار المعارف –بغداد ١٩٧٤م.

١٥ – زروق (ت ٨٩٩هـ): قواعد التصوف – تصحيح: محمد زهرى النجار – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – ١٩٦٨م .

١٦ – السلمى (ت ٤١٢هـ) : طبقات الصوفية – تحقيق: نور الدين شريبة – مكتبة الخانجى – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٦٩م.

١٧ – السهروردى (ت ٦٣٢هـ) : عوارف المعارف – دار الكتاب العربى – بيروت – الطبعة الثانية – ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٢م.

١٨ – الطوسى (السراج ت ٣٧٨هـ) : اللمع تحقيق طه عبدالباقى سرور والدكتور عبدالحليم محمود – دار الكتب الحديثة – القاهرة ١٩٦٠م .

١٩ – الغزالى : إحياء علوم الدين –طبعة دار الفكر –بيروت –الطبعة الأولى –١٩٧٥م.

٢٠ – القشيرى (ت ٤٦٥هـ) : الرسالة – تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود – والدكتور محمود بن الشريف – دار الكتب الحديثة – القاهرة ١٩٧٥ م .